

LA IDENTIDAD PERSONAL EN A. MACINTYRE Y CH. TAYLOR

CONCEPCIÓN NAVAL

1. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE IDENTIDAD PERSONAL

Bajo el título genérico de problema de la identidad personal se subsume en la discusión actual un espectro muy amplio de cuestiones y temas diversos, no siempre claramente conectados entre sí. A esta diversidad de problemas corresponde también una variedad de posibles perspectivas y niveles de análisis así como de intereses teóricos. En este sentido se detecta algo erróneo en la filosofía analítica contemporánea, en el debate estándar sobre la identidad personal. La larga partida entre empiristas —o materialistas— y metafísicos —o dualistas— resulta del hecho de que ninguno de estos tradicionales oponentes tiene una teoría completamente satisfactoria tanto de la *naturaleza* como de la *importancia* de la identidad personal¹.

Asumiendo el riesgo de simplificar las cosas excesivamente, parece razonable intentar hacer una breve aproximación al concepto de identidad personal: ¿qué es la identidad personal? ¿cuál es el papel de la educación y de la cultura en su constitución?

Schopenhauer decía que la identidad consiste en lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno representa². Tratándose del hombre, no puede pensarse su identidad como si consistiera en un núcleo firme al que se añaden accidentalmente variaciones relativas al haber o al representar. Tan esencial a la identidad humana es el ser como las modalidades del estar. Y es aquí cuando comienzan las dificultades, que no se habrían presentado si hubiéramos entendido la identidad como

1. Cfr. CUYPERS, S., «Hacia una concepción no atomista de la identidad personal», *Anuario Filosófico*, 26, 1993, pp. 223-248. Para una introducción a este debate ver SHOEMAKER, S. y SWINBURNE, R., *Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford, 1984. También son de gran ayuda: PERRY, J., ed., *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 1975 y RORTY, A.O., ed., *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley, 1976. Así como WILLIAMSON, T., *Identity and Discrimination*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

2. SCHOPENHAUER, A., «Aphorismen zur Lebensweisheit», *Parerga und Paralipomena I, Sämtliche Werke*, ed. Hübscher, Brockhaus, Leipzig, 1938, p. 333.

un recinto ajeno a su plasmación cultural. Que la identidad humana se realice culturalmente supone una indeterminación y por tanto variedad; pero también un riesgo de perderse y fracasar. En cualquier caso, esa pluralidad de expresiones culturales indica que la identidad no es perfecta y que el hombre ha de aprender a convivir con esa finitud de una identidad siempre insuficiente³.

Una subjetividad siempre satisfecha sería incapaz de advertir las situaciones de inidentidad agudizada —los fenómenos de inadecuación— y estaría cerrada a un ámbito de experiencias de la vida que suponen desacuerdo consigo mismo y, por lo tanto, aprendizaje y rectificación. Una consecuencia de la variabilidad de la condición humana es su distinta plasmación histórica, por lo que puede hablarse de una diversa tematización de la identidad como algo difícil, en modo alguno constante e inmediato a todas las culturas.

Este problema, parece acentuarse en la modernidad, hasta el punto de volverse obsesivo, en el momento en que la noción de persona se transforma en la de subjetividad legisladora, y estalla en el romanticismo en sus dos versiones de rechazo a una realidad insoportable: o bien radicalizando la soberanía de la subjetividad o bien escapando hacia ámbitos de desaparición del yo en beneficio de instancias anónimas.

Hasta la modernidad, las identidades tenían, en mayor o menor grado, el carácter de identificaciones. Se trata —y ya se entiende que se habla desde la simplificación de las categorías historiográficas— de una identidad como generalidad que absorbe las diferencias y atempera el cambio —en el mundo griego que teme a la movilidad— o lo sostiene remitiendo a una trascendencia que es identidad perfecta —en la tradición cristiana—. La identidad está garantizada por una vinculación. Cuando más tarde, con la aparición del sujeto moderno, esta vinculación se vuelve problemática, será el sujeto quien se haga con la exclusiva de su identidad, asumiendo titánicamente todo el peso de justificar su ser así y no de otro modo. La moderna obligación de autojustificación está promulgada desde un perfeccionismo de la identidad. «La ley suprema para el ser finito es: sé absoluto, idéntico contigo mismo»⁴. Nada puede pasar sin demostración, justificación y legitimación.

En un sentido básico, la naturaleza de la identidad personal consiste en la *identidad corporal*. No son lo mismo; esta última realiza la pri-

3. «No se puede entender bien la condición humana —su finitud— si se considera al hombre como un sujeto perfectamente acabado, que ocasionalmente entrara en alguna de esas situaciones que pomposamente denominamos “crisis de identidad”... pero al que ninguna circunstancia puede remover o sacudir en su mismidad», INNERARITY, D., «Convivir con la diversidad», *Anuario Filosófico*, 26, 1993, p. 361.

4. SCHELLING, F.W., *Sämtliche Werke*, I. Ed. K.F.S. Schelling, Stuttgart/Augsburg, 1975, p. 199.

mera. La importancia de la identidad personal nace de la identidad de la persona como agente. Por eso, una teoría de la identidad personal depende en gran medida de una teoría de la acción. La identidad personal consiste esencialmente en la unidad de las acciones de un agente racional en un contexto social. Un importante complemento de esta noción de la identidad del agente es la noción de identidad narrativa⁵.

Así las cosas, la cuestión de la identidad puede orientarse, básicamente, hacia dos formas de planteamiento. Por una parte, en un movimiento introspectivo, hacia las formas de autoidentificación como *yo* de cada individuo. En segundo lugar, hacia las formas de objetivación de la personalidad; a las relaciones sociales en que se define la identidad de la persona. El proceso de la identidad hasta constituir un individuo adulto de la especie humana presupone, ineludiblemente, la pertenencia a un sistema social concreto. En este sentido señala Foucault en su libro *La verdad y las formas jurídicas*: «sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella (...). Esto es, en mi opinión, lo que debe llevarse a cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales»⁶.

Interesa llamar la atención sobre el componente práctico en la constitución de la identidad personal, y más específicamente, el papel de las disposiciones habituales como determinantes constitutivas básicas. En este sentido hay dos filósofos contemporáneos que me parecen de especial interés para la temática que estamos tratando: Alasdair MacIntyre y Charles Taylor.

2. LA IDENTIDAD PERSONAL EN ALASDAIR MACINTYRE

MacIntyre en este sentido, apunta tres dimensiones centrales del concepto de identidad personal⁷. A causa de que *yo soy* y no tengo

5. Respecto a los principios de esta concepción narrativa de la identidad personal ver: MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1985, cap. 15, y TAYLOR, Ch., *Sources of The Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, especialmente parte I. Esta idea, por supuesto también es prominente en la tradición de la filosofía continental; ver por ejemplo: RICOEUR, P., *Soi même comme un Autre*, Seuil, Paris, 1990, especialmente cap. 5.

6. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 16-17.

7. Cfr. MACINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Genealogy and Tradition*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1990. *Tres versiones rivales de*

meramente un cuerpo, parte de ser una y la misma persona a lo largo de la vida, es tener uno y el mismo cuerpo. En segundo lugar, yo, como miembro de más de una comunidad, me ocupo en transacciones con otros, los cuales se prolongan a través del tiempo, y puesto que yo, en el seno de mi comunidad, emprendo proyectos que se prolongan en el tiempo, ha de ser posible a lo largo de esta vida corporal atribuir continua responsabilidad al obrar. Así, parte de ser una y la misma persona a lo largo de esta vida corporal, es estar continuamente sujeto a responder de mis acciones, actitudes y creencias, ante otras personas que están dentro de mis comunidades. En tercer lugar, mi vida tiene la continuidad y la unidad de una búsqueda, puesto que mi vida ha de entenderse como una unidad ordenada de manera teleológica, como un todo cuya naturaleza y cuyo bien he de aprender a descubrir. Esta búsqueda, cuyo objeto es descubrir esa verdad sobre mi vida como un todo, es una parte indispensable del bien de esta vida. Así mi vida tiene la unidad de una historia con un comienzo, un medio y un final. Este tercer aspecto de la unidad y continuidad de la vida humana es inseparable de los otros dos, al igual que estos lo son mutuamente y respecto de aquél.

Sobre esta compleja explicación de la identidad y la continuidad personales de los seres humanos es necesario señalar algunos puntos. En primer lugar, que no es una explicación que hayan inventado primero los teóricos de la filosofía. Estuvo encarnada en la práctica mucho antes de que se articulara como teoría. Caben otras interpretaciones de este concepto. No parece proponerse como solución a lo que algunos filósofos han llamado el «problema de la identidad personal»⁸. Este problema sólo se produce en las consecuencias negativas de alguna tradición, cuando las creencias compartidas que antes sostuvieron la concepción metafísica de la identidad y continuidad personales, no se mantienen ya por lo general, aun cuando todavía permanece cierta concepción residual de una identidad personal que es más que la de la continuidad corporal o la de la continuidad psicológica, tal como la de la memoria, y diferente de ellas. El concepto mismo de persona, entonces, separado del contexto de creencias que le era propio, plantea problemas con soluciones rivales⁹.

la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición, Rialp, Madrid, 1992, pp. 244-266 («Tradición contra genealogía: ¿quién habla a quién?»).

8. Problema al que se han dado respuestas rivales desde Locke y Butler hasta Flew y Parfit.

9. «Los que están convencidos del fracaso de los intentos de reducir la identidad personal a la continuidad física o psicológica pueden insistir en que tiene que haber lo que Parfit ha llamado cierto Hecho Ulterior; los que dicen que no lo hay, como Parfit, pueden concluir que "la identidad personal no es lo que importa", lo que importa es cierta especie de

La plena responsabilidad de toda la vida de alguien adquiere muchas formas institucionalizadas a lo largo de la historia del pensamiento. Todas ellas tienen en común al menos cuatro puntos: la concepción de una verdad más allá de todas las verdades particulares y que ordena a éstas; la concepción de una serie de sentidos a la luz de los cuales han de construirse las afirmaciones para juzgarlas verdaderas o falsas y situarse así dentro de dicha ordenación; la concepción de una serie de géneros de expresión, dramática, lírica, histórica, etc, por referencia a los cuales puedan clasificarse las afirmaciones, de modo que podamos proceder entonces a establecer su verdadero sentido; y el contraste entre aquellos usos de géneros en los cuales, de un modo u otro, importa la verdad y aquellos otros que, por el contrario, sólo están gobernados por criterios de efectividad retórica. Es así tan sólo dentro de una *comunidad*¹⁰, en la que en la práctica cotidiana, se presupongan en buena medida las creencias compartidas que encarnan estos cuatro puntos —sean o no explícitos en el nivel de la teoría—, donde el concepto de responsabilidad de las afirmaciones y las acciones de uno, puede informar también la vida compartida de una comunidad.

De este modo, en una comunidad que comparte esta concepción de la responsabilidad en la investigación, la *educación* es ante todo, una iniciación en las prácticas dentro de las cuales se institucionalizan la interrogación y la auto-interrogación dialéctica. Y esta iniciación ha de tomar la forma de una re-apropiación por parte de cada individuo de la historia, de la formación y las transformaciones de la creencia a través de esas prácticas, de modo que se vuelva a representar la historia del pensamiento y de la práctica, y el principiante aprenda de esa representación, no sólo cuáles han sido las mejores tesis, los mejores argumentos y las mejores doctrinas que aparecen hasta ese momento, sino también cómo re-examinarlos de modo que se hagan auténticamente suyos y cómo prolongarlos más allá de manera que le vuelvan a exponer a esas interrogaciones mediante las cuales se reconoce la responsabilidad.

Por tanto, no es una cuestión trivial que todas las afirmaciones de conocimiento sean las de alguna persona particular, desarrolladas a partir de las afirmaciones de otras personas particulares. El conocimiento sólo se posee en la participación en una historia de encuentros dialécticos. De aquí que, desde este punto de vista informado

conexión psicológica entre etapas, episodios y sucesos más o menos relacionados de la vida de una persona», *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, o.c., p. 248.

10. Cfr. A. MACINTYRE, «What has Not Happened in Moral Philosophy», *The Yale Journal of Criticism*, 5/2, 1992, pp. 193-199.

por la tradición, toda afirmación ha de entenderse en su contexto como la obra de alguien que se ha hecho responsable de su declaración, en alguna comunidad cuya historia ha producido una determinada serie compartida de capacidades para comprender, valorar y responder a dicha declaración. Es entonces una condición previa para una respuesta adecuada, conocer no sólo lo que se ha dicho, sino quién lo ha dicho y a quién lo ha dicho, en el curso de qué historia de argumentación en desarrollo, e institucionalizada dentro de qué comunidad.

Nótese cuan diferente es en este aspecto el enciclopedista, señala MacIntyre: tanto la verdad como la racionalidad son independientes de nuestras aprehensiones de ellas o de nuestros afanes por ellas; son independientes de las peculiaridades de lo personal. Es el anonimato de una verdad establecida o siempre redemostrable; su calidad de miembro de un conjunto sistemático, y no la referencia al individuo que los produjo, era lo que se presentaba como la garantía de tales discursos. La función del autor se desvaneció.

Otra posición sería la del genealogista siguiendo el hilo de argumentación de *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, «allí donde el tomista plantea la cuestión de la relación de aquellos que afirman y niegan con la verdad por la cual son medidos y por referencias a la cual han de ser hechos responsables, el genealogista sigue a Nietzsche en el rechazo a toda noción de la verdad e igualmente a toda concepción de lo que es como tal y eternamente a diferencia de lo que parece ser el caso desde una variedad de perspectivas diferentes. De este modo desaparece de la vista un aspecto de la responsabilidad: el que la pone en relación con la verdad»¹¹. De este modo el genealogista hace quizá imposible satisfacer los requisitos para atribuir, la identidad y la continuidad que implican la responsabilidad. Sin embargo, utiliza el lenguaje de una forma que presupone las atribuciones tanto de la identidad como de la continuidad a las personas.

Identidad personal y unidad de la vida. Pero, ¿a qué clase de *unidad* se refiere MacIntyre? Buena parte de los trabajos recientes en filosofía y sociología están dirigidos contra la posibilidad de considerar cada vida humana como un todo continuo y organizado. El régimen de la misma vida moderna nos hace difícil entender nuestras vidas como una unidad. La fragmentación de la vida moderna no es un tema nuevo en los círculos de la crítica cultural. La concepción ato-

11. *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, o.c., p. 254. Y más adelante comenta: «Como para Deleuze, como para Foucault, como para cualquiera que haya tomado a Nietzsche como su maestro sobre la memoria, el tiempo y la historicidad, para De Man la relación del yo presente con el yo pasado tiene que haberse concebido, sin duda, como incapaz de identidad socrática o agustiniana» (p. 263).

mística de la acción y la separación entre el individuo y los roles que él desempeña obstaculizan una concepción unitaria de la vida¹². Sin embargo, insiste MacIntyre en que la noción del yo como un todo ha sido «una parte clave en las culturas que históricamente precedieron a la nuestra» y que su propia tarea no es la de inventar una nueva noción del yo, sino más bien la de mostrar que es *natural* pensar sobre el yo como un todo cuya unidad depende de una narrativa que conecta el nacer con el morir¹³.

Acción, identidad y narración son de este modo tres conceptos estrechamente relacionados: «Identificamos una acción particular solamente invocando dos clases de contextos, implícita si no explícitamente. Situamos las intenciones del agente(...)en orden causal y temporal con referencia a sus roles en la historia del agente; y también las situamos con referencia a sus roles en la historia de los contextos a los cuales pertenecen»¹⁴. Esta explicación de la acción está en conflicto con la teorías analíticas de la acción, las cuales toman como básicos actos separados, y luego intentan construir una explicación del comportamiento humano en términos de cadenas de estos actos individuales. Para MacIntyre un acto aislado es sólo un elemento de una historia, que tal vez no ha sido aun contada.

Busca por tanto construir una noción de la unidad de la vida, pero esta recuperación de la noción unitaria del *yo* sólo es posible superando por lo menos dos obstáculos: el primero es la explicación analítica de la acción humana, que acentúa su carácter fragmentario y que, por tanto, describe la vida como una secuencia de episodios individuales. El segundo obstáculo tiene dos versiones: una que afirma que el yo es independiente de todos los roles que pueda jugar, y otra que concibe el yo sólo como esos roles. Por contraste con este *yo* moderno: «en muchas sociedades tradicionales es a través de su participación en una variedad de grupos sociales que el individuo se identifica a sí mismo y que los otros lo identifican a él. Yo soy hermano, primo y nieto, miembro de esta familia, de este pueblo, de esta tribu. Estas no son características que pertenecen al ser humano accidentalmente, características de las cuales debo ser despojado para descubrir el «verdadero yo». Son parte de mi sustancia, definen por lo menos parcialmente, y algunas veces totalmente, mis obligaciones y mis deberes. Los individuos heredan un espacio particular dentro de un

12. Cfr. MACINTYRE, A., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, pp. 205 y ss.

13. Cfr. *Ibidem*. Ver también: GREIFF, P. de, «MacIntyre: Narrativa y tradición». *Sistema*, 92, 1989, pp. 99-116.

14. MACINTYRE, A., *After Virtue*, o.c., p. 208.

conjunto de relaciones sociales; sin ese espacio no son nadie o, en el mejor de los casos, extranjeros o excluidos. Conocerse a uno mismo como una persona social no implica, sin embargo, ocupar una posición estática o fija. Es encontrarse situado en un cierto punto de un viaje con fines establecidos; moverse a través de la vida es progresar —o dejar de progresar— hacia un fin dado»¹⁵.

Mientras que en su teoría de la acción MacIntyre apunta a que el sujeto es quien está llamado a escribir su propia historia; en su teoría de la identidad las historias ya están escritas por la *vida*. Así revisa el concepto de sujeto como agente-autor, y lo describe ahora como un coautor de la historia de su propia vida, y afirma: «la pregunta clave para los hombres no es sobre su propia autoría (pues) yo sólo puedo contestar la pregunta “¿qué debo hacer ahora?” si puedo contestar la pregunta anterior “¿de qué historia o historias me hallo formando parte?”»¹⁶. Más tarde MacIntyre utiliza la narración para explicar la identidad personal. Su argumentación es que entendemos la noción de identidad sólo narrando historias que organizan la experiencia en unidades narrativas coherentes (*narrative wholes*) que describen la vida del sujeto. La noción de carácter fundamenta la noción de identidad. Los «personajes», escribe: «son un tipo especial de rol social que impone ciertos límites morales en la personalidad de quienes los habitan, de una manera que muchos otros roles sociales no lo hacen[...] en el caso de un personaje, rol y personalidad se fusionan de una manera más específica que en general; en el caso de un personaje las posibilidades de acción son definidas de una manera más limitada que en general»¹⁷.

Un personaje no es un rol en el sentido limitado de una función social, una simple ocupación. Un personaje implica teorías morales y metafísicas que definen el orden de la vida más allá del campo laboral; tampoco es un rol que uno desempeña independientemente de quien uno es. Un personaje es lo que uno *es*. Otro punto de distinción entre MacIntyre y las teorías modernas de la identidad es que para aquél el individuo tiene poca opción sobre qué personajes puede realizar. Lo que somos, es una función de las historias en las cuales nos encontramos: «La historia de mi vida está siempre encajada en la historia de esas comunidades de las cuales derivo mi identidad. Yo nazco con un pasado; intentar separarme de ese pasado, a la manera individualista, es deformar mis relaciones presentes (...). Lo que yo soy es, entonces, en parte clave, lo que yo heredo, un pasado específico que está presente en algún grado en mi presente. Yo me encuentro

15. *Ibidem*, pp. 33-34.

16. *Ibidem*, p. 216.

17. A. MACINTYRE, *Ibidem*, pp. 27-28.

formando parte de una historia y esto, en términos generales, equivale a decir, no importa si me gusta o no, o si lo reconozco o no, que soy el portador de la tradición»¹⁸. El yo ha recobrado así su identidad social e histórica. Pero, más importante aún, ha recobrado su unidad, entendida ésta como algo que le acontece.

Cabe plantearse, si este énfasis en la coherencia y aspectos pragmáticos de la constitución del yo, en el hecho de que lo que es crucial no es tanto la veracidad de la historia de la cual mi identidad depende, sino más bien si la historia tiene sentido o no, puede ser una amenaza para la teoría de la identidad postulada¹⁹. De todos modos, no cabe duda en este sentido de que algún tipo de tradición y autoridad es necesario en educación, al igual que en la sociedad. La presencia activa de una tradición es un recurso contra lo efímero y proporciona un contrapeso y un correctivo a lo simplemente actual. Paradójicamente, el «resultado de una liberación de la razón es un mayor apoyo en la opinión pública en busca de orientación, lo cual implica un debilitamiento de la independencia»²⁰.

Un sentido subjetivo de la identidad sólo es posible a través de la reorganización inconsciente de las necesidades y las identificaciones y una integración óptima de la individualidad y la autonomía personal con las expectativas y demandas de la sociedad²¹.

3. LA IDENTIDAD Y EL RECONOCIMIENTO EN CHARLES TAYLOR²²

Las obras en el área de teoría política de Ch. Taylor²³ integran —en una consideración analítica— el desarrollo de la cultura política y mo-

18. A. MACINTYRE, *Ibidem*, p. 221.

19. P. de Greiff señala una cierta tensión entre la teoría de la acción desarrollada por MacIntyre, según la cual el individuo es el autor de las historias que explican su comportamiento, y la teoría de la identidad personal que limita severamente los «derechos de autor» del individuo. Cfr. GREIFF, P. de, «MacIntyre: Narrativa y tradición», *Sistema*, 92, 1989, pp. 113 y 116.

20. BLOOM, A., *El cierre de la mente moderna*. Plaza & Janés, Barcelona, 1989, p. 257 («Tocqueville en la vida intelectual democrática»).

21. Otras cuestiones relacionadas con ésta serían: los modos de identidad en las categorías de desarrollo del yo, siguiendo por ejemplo los trabajos de Loevinger; el desarrollo temprano de la identidad; la identidad y la motivación moral. Cfr. LOEVINGER, J., *Ego development: Conceptions and theories*. Jossey-Bass, San Francisco, 1976; LOEVINGER, J., «Theory and data in the measurement of ego development», en J. Loevinger, *Scientific ways in the study ego development*, Clark University Press, Worcester, 1979.

22. Cfr. TULLY, J., ed., *Philosophy in an age of pluralism: the Philosophy of Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

23. Cfr. los dos volúmenes de Ch. TAYLOR, *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

ral occidental desde Platón al post-modernismo. Taylor no rechaza *per se* al liberalismo; piensa que algunas de sus afirmaciones centrales son valiosas si se las separa de modos de elucidarlas o defenderlas erróneos.

Taylor describe dos tipos de liberalismo²⁴; el primero persigue la defensa de los derechos individuales, lo cual implica la necesidad de un Estado rigurosamente neutro, sin proyectos culturales o religiosos, sin fines colectivos, más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la salvaguarda de los ciudadanos. El segundo tipo de liberalismo permite que el Estado se comprometa en la supervivencia y mejora de una nación, cultura o religión particular, o un conjunto limitado de naciones, culturas y religiones, en cuanto los derechos básicos de los ciudadanos, que tienen diferentes compromisos o que no los tienen, están todos ellos protegidos. Taylor parece inclinarse por el segundo tipo²⁵. Esto no impide defender la universalidad de los derechos para todos. La política del reconocimiento supone la lucha por nuestra identidad, que está estrechamente unida a nuestra cultura, porque la identidad se forja dialógicamente en conexión con los otros, depende por tanto de la sociedad. La conclusión es que nuestras sociedades son cada vez más heterogéneas y que el estado debe enfrentarse al fenómeno del multiculturalismo, pero no por la vía de la uniformidad, sino por la de legislar de acuerdo con las diferencias²⁶.

En cuanto historiador de la cultura le interesa lo que forma la «identidad moderna»²⁷. La interioridad moderna, en primer lugar; el sentido que tenemos de nosotros mismos como «seres con profundidad propia» capaces de emplear los poderes de la razón para imponer

24. Cfr. «The Politics of Recognition», en Gutmann, A., ed., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, New Jersey, 1992, pp. 25-73

25. No queda definitivamente expresado en «The Politics of Recognition», en Gutmann, A., ed., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, pero sí en «Shared and Divergent values», en *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, G. Laforest, ed., McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, London, Buffalo, 1993.

26. Taylor ha recibido réplicas entre las que destacan las objeciones hechas por J. Habermas. Para Habermas una cultura política no tiene que estar basada en un origen étnico, lingüístico y cultural común entre los ciudadanos (cfr. J. HABERMAS, «Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo», *Debats*, 39, III.1992, pp. 11-18 (*Europa, la democracia y la izquierda*); J. HABERMAS, «Struggles for Recognition in Constitutional States», *European Journal of Philosophy*, 1/2, 1993, pp. 128-155).

27. «What we need to explain is what is peculiar to our time», *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass and London, England, 1991, p. 17. Comienza esta obra (cfr. pp. 1-13) precisamente con la descripción de lo que llama «three Malaises of Modernity»: «Individualism, the Primacy of Instrumental Reason, the Alienation from the Public Sphere». «The first fear is about what we might call a loss of meaning, the fading of moral horizons. The second concerns the eclipse of ends, in face of rampant instrumental reason. And the third is about a loss of freedom» (p. 10).

orden en el mundo²⁸. La segunda faceta crucial del yo moderno es nuestro sentido de estar comprometidos —y en parte constituidos— con las demandas de la «vida ordinaria»; demandas de la producción y de la reproducción²⁹. Finalmente, Taylor mira como el tercer elemento en importancia en la constitución del yo moderno, el entendimiento «expresivista» que tenemos de la naturaleza como «una fuente moral interna»³⁰. Esto nos lleva a subrayar el valor de la imaginación creadora y por tanto sobre los poderes del arte y la literatura no meramente para iluminar sino para formar nuestras vidas³¹. Considerando el tercer elemento de nuestra moderna conciencia moral parece introducir una nuevo punto de vista en la relación entre nuestras identidades y nuestro entendimiento del bien. Cuando se para a reflexionar sobre la naturaleza de esta conexión, generalmente la expresa diciendo que el yo y el bien están interconectados y entrelazados³².

Taylor en cuanto epistemólogo de la moralidad señala que nuestro punto de vista particular del yo está unido con una visión distintiva de lo que llama «el bien»³³. Su tesis es que toda conducta moral opera dentro de algún «marco inevitable» de afirmaciones morales básicas de acuerdo con el cual hacemos nuestras elecciones morales individuales. Su básica e interesante crítica de la filosofía moral contemporánea es así que sufre una falta de articulación acerca de estos altos bienes, y una consecuente estrechez de enfoque la cual es empobrecedora y desilusionante. Taylor teme la pérdida de significado: «El miedo es de un vacío terrorífico, un tipo de vértigo, o incluso un romperse de nuestro mundo y el espacio corporal»³⁴.

En cuanto moralista y crítico de nuestra era contemporánea Taylor señala que el efecto de estas influencias ha sido hacernos buscar nuestros valores dentro de nosotros. Pero no sólo eso, también ha producido egoísmo, una erosión de los lazos comunes tradicionales³⁵; un separarnos de fuentes más amplias de significado y significación moral. Un camino en el que podemos esperar recuperar el espíritu, sugiere Taylor, es reafirmando los valores ordinarios, especialmente

28. Cfr. Ch. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, caps. 6, 7, 8, 9, 23 y 24 entre otros.

29. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ibidem*, p. 211.

30. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ibidem*, pp. 314-315 y la parte IV, pp. 321-390.

31. «He speaks of it as a narrative of developing mentalities, of "the great unsaid that underlies widespread attitudes in our civilization"», SKINNER, Q., «Who Are "We"? Ambiguities of the Modern Self», in *Inquiry*, 34, 1991, p. 135; y cfr. Ch. TAYLOR, *o.c.*, p. 104.

32. De un modo que «evolve together» y «go along with» uno con otro. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ibidem*, pp. 3, 41, 105, 376.

33. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ibidem*, pp. 41 y 91.

34. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ibidem*, p. 18.

35. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ibidem*, pp. 37-40.

aquellos asociados con la familia y el trabajo diario³⁶. También por los poderes del arte y la literatura.

De acuerdo con Taylor, nuestras intuiciones morales ampliamente compartidas tienen un doble aspecto: uno puramente instintivo y otro por el que articulamos nuestras intuiciones desarrollando una ontología particular de lo humano. En la intuición moral reaccionamos a una propiedad particular de un objeto dado; la propiedad señala el objeto como uno que merece tal reacción. En los argumentos que apelan a descripciones del objeto cuyos criterios son independientes de nuestras reacciones dadas, estamos tratando con una instancia que Taylor llama «evaluación fuerte» (*strong evaluation*), discriminaciones de lo correcto o erróneo en términos de estándares que son independientes de nuestros deseos y preferencias dados y que nos permiten evaluar su valor.

Taylor piensa que las intuiciones morales y el pensamiento moral en general tiene tres ejes: 1) tiene que ver con la relación con los otros seres humanos: el sentido que tenemos de su valor y dignidad, de lo que nosotros les debemos; 2) en relación con nuestras concepciones de la vida buena de los seres humanos: en qué consiste una vida humana plena o floreciente; 3) acerca del sentido que tenemos de nuestra propia dignidad o status: las características por las cuales imponemos o no respeto a los demás. Desarrollar, mantener y articular tales intuiciones no es algo de lo que los seres humanos pueden fácilmente prescindir; porque los marcos evaluativos cuya existencia se presupone para la argumentación moral son también presupuestos para nuestra concepción de la persona³⁷. Taylor afirma que una parte vital de conocer quién soy, es conocer dónde estoy; mi identidad es definida por los compromisos e identificaciones que proporciona el horizonte dentro del cual yo puedo determinar, caso por caso, qué es valioso o bueno hacer. Nuestra orientación moral es entonces una parte esencial del sentido de nuestra propia identidad³⁸.

¿Quién soy yo? Ser capaz de contestar a esta cuestión es contestar por uno mismo, y conocer dónde estoy. Entonces, la idea de que la adopción de un marco moral es opcional es errónea; una orientación moral es inevitable porque las cuestiones para las cuales el marco provee respuestas son ellas mismas inevitables³⁹. Encontrar mis relaciones

36. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ibidem*, pp. 44-47.

37. Ver Ch. TAYLOR, *Ibidem*, p. 27.

38. Cfr. Q. SKINNER, «Who are we? Ambiguities of the modern self», *Inquiry*, 34, 1990, pp. 133-153, publicado con ocasión del Symposium en torno al libro de Ch. Taylor *Sources of the Self*.

39. Cfr. Ch. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, o.c., p. 29: «to speak of orientation is to presuppose a space-analogue within which one finds one's way. To understand our predicament in terms of finding or losing orientation in moral

es algo que hago en un espacio que existe independientemente tanto de mí como de mi éxito o fracaso en orientarme dentro de él. La metáfora del espacio de Taylor entonces, permite un status objetivo a las cuestiones a las que los marcos morales proveen respuestas. El espacio que estas cuestiones definen —espacio moral— no es una ficción humana como no lo es el espacio físico.

El punto de vista que Taylor desarrolla en *Sources of the Self* está basado en una idea fundamental que articuló unos 20 años antes, en un artículo titulado «Interpretation and the Sciences of Man»⁴⁰. La idea desarrollada allí era que los seres humanos deben ser pensados como animales auto-interpretantes, como seres cuya naturaleza e identidad no es especificable independientemente de sus auto-interpretaciones.

El vocabulario para definir las situaciones de un agente, está estrechamente relacionado con el utilizado para describir los sentimientos y los fines u objetivos. Estos tres grupos de términos están tan estrechamente relacionados que sólo podemos entenderlos tomándolos unos en relación con otros. Es lo que Taylor llama el círculo hermenéutico. Taylor recuerda que el vocabulario que empleamos para caracterizar el significado experiencial de situaciones tiene su significado particular sólo como parte de un campo semántico, un grupo de conceptos relacionados aunque contrastados. Esto implica que el significado de las situaciones en las cuales un agente se encuentra, y la naturaleza de sus emociones y fines, es determinado por el rango y estructura del vocabulario del que dispone para su caracterización. La identidad del yo humano está limitada por este sentido del yo, acerca de la significación y el significado de los objetos y situaciones encontrados en la vida.

Sin embargo Taylor se opone a toda concepción del yo que mira a los seres humanos como entidades cuya naturaleza e identidad está fijada y así puede ser estudiada independientemente de toda descripción o interpretación ofrecida por los seres humanos de él⁴¹. Para Taylor la relación esencial entre el yo y la auto-interpretación implica igualmente una relación esencial entre el yo y otros yos, una relación con la comunidad. Esto significa: 1) acceder a las auto-interpretaciones es cuestión de acceder a un vocabulario que las implica, y de

space is to take the space which our framework seeks to define as ontologically basic[...] And these are the questions to which our framework-definitions are answers, providing the horizon within which we know where we stand, and what meanings things have for us».

40. Ver Ch. TAYLOR, «Interpretation and the Sciences of Man», *The Review of Metaphysics*, 25/1, 1971, pp. 3-51, y en *Philosophical Papers*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 15-57.

41. Ver Ch. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, o.c., p. 34.

acuerdo con Taylor un lenguaje sólo existe en una comunidad de lenguaje; 2) yo puedo definir quién soy sólo definiendo mis relaciones con otros, estableciendo desde donde hablo, en el árbol familiar, en el espacio social, en mis relaciones personales, etc. Ambos modos de mirar la cuestión implican que uno sólo es un yo, entre otros yos. No hay una exclusión reaccionaria al cambio o a la crítica en la posición de Taylor. Tales innovaciones sólo pueden tener lugar desde una base en nuestro lenguaje común, y su significado sólo puede ser entendido si son situadas en relación con la visión y concepciones de otros.

En breve, la completa definición de la identidad de uno mismo usualmente implica no sólo su posición en cuestiones morales o espirituales sino también alguna referencia a una comunidad definida⁴². La postura de Taylor se sitúa así en oposición al individualismo asocial filosófico más que sustantivo; si los seres humanos son animales auto-interpretantes, no necesitan dar más importancia a las concepciones del bien cuyo *contenido* es fuertemente comunal, pero su auto-interpretación debe ser capaz de reconocer el origen necesariamente social de todas sus concepciones del bien y así de ellos mismos⁴³. Taylor conecta una preocupación por los derechos de los otros con nuestro sentido de la necesidad de respetar su libertad y autonomía.

Que somos seres auto-interpretantes conduce a Taylor al punto de vista de que la relación de los individuos con la comunidad es constitutiva de su identidad. Sin embargo, la metáfora de la orientación en el espacio tiene otras implicaciones, que surgen de que la orientación tiene dos aspectos, dos modos en los que podemos fallar respecto a ella: 1) podemos ignorar el mapa de los mayores hitos a nuestro alrededor y las relaciones de unos con otros; 2) podemos tener ese mapa pero no saber dónde situarnos en él⁴⁴. Taylor afirma en este sentido que los bienes que definen nuestra orientación espiritual son aquellos por los que medimos el valor de nuestras vidas; así, podemos preguntarnos cuán próximos estamos de los bienes, en qué grado mi vida manifiesta y encarna la armonía doméstica o el acabamiento artístico con el cual estoy comprometido. Del mismo modo cabe plantearse si estamos señalando en la dirección correcta; aunque

42. Cfr. Ch. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 36: «This is the sense in which one cannot be a self on one's own. I am a self only in relation to certain interlocutors: in one way in relation to those conversations partners who were essential to my achieving self-definition; in another in relation to those who are now crucial to my continuing grasp of languages of self-understanding—and, of course, these classes may overlap—. A self exists only within what I call "webs of interlocation"».

43. Cfr. MULHALL, S., SWIFT, A., *Liberals & Communitarians*, o.c., pp. 110-112.

44. Cfr. Ch. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, o.c., p. 42.

estoy lejos de la armonía doméstica que anhelo, puedo al menos conocer que mi postura básica y compromiso con este bien, mi determinación para vivir una vida enfocada a él, está firmemente situada.

Los conceptos de orientación hacia el bien y unidad narrativa o estructura de búsqueda de una vida están mutuamente implicados e internamente relacionados⁴⁵.

Taylor no sólo es hostil al subjetivismo moral, a toda noción de un yo individuado precedentemente o descargado, y a ciertas versiones de individualismo social; sino que tampoco acepta la idea de que los principios morales o políticos puedan ser defendidos sólo con una leve noción de bien para los seres humanos. Dibuja así la noción de «hiperbien». Llama hiperbienes a los bienes de alto-orden. Son generalmente una fuente de conflictos. Pero para Taylor, el mismo concepto de hiperbien que levanta esta preocupación revela el modo de disolverla; porque la razón práctica humana está dirigida precisamente a enfrentarse con situaciones tales como éstas⁴⁶.

Todo criterio para decidir la superioridad moral de un hiperbien dado presupone algún marco moral. Entonces la afirmación de Taylor de que el razonamiento práctico es «transicional» equivale a la afirmación de que toda evaluación del razonamiento práctico implicará necesariamente apelar a concepciones del bien. La racionalidad de un agente será por tanto juzgada en términos *sustantivos*, según si su respuesta es correcta o no. Sin embargo, muchas teorías éticas modernas parten de una concepción procedimental más que sustantiva del razonamiento práctico. En el caso de las concepciones procedimentales, se subraya el estilo o método de razonar de uno más que sus conclusiones; es un modo de dar primacía a los deseos y quererles de los agentes y se apunta a la importancia de la elección libre y autónoma. Para Taylor hay dos problemas con tal concepción de racionalidad práctica: 1) estará comprometida oficialmente a negar la existencia de una conexión —entre evaluaciones de la racionalidad práctica y la apelación a valores y bienes—, la cual es una parte inevi-

45. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ibidem*, pp. 51-52: «My underlying thesis is that there is a close connection between the different conditions of identity, or of one's life making sense, that I have been discussing. One could put it this way: because we cannot but orient ourselves to the good, and thus determine our place relative to it and hence determine the direction of our lives, we must inescapably understand our lives in narrative form, as a "quest". But one could perhaps start from another point: because we have to determine our place in relation to the good, therefore we cannot be without an orientation to it, and hence must see our life in story. From whichever direction, I see these conditions as connected facts of the same reality, inescapable structural requirements of human agency».

46. Cfr. Ch. TAYLOR, *Ibidem*, p. 72. Y también MULHALL, S., SWIFT, A., *Liberals & Communitarians*, o.c., pp. 114-118.

table al hacer juicios racionales en ética; 2) en cuanto significa un modo de hacer tales juicios (de valorar decisiones morales y posiciones como racionales o irracionales), él mismo invoca ciertos valores o bienes a pesar de sus compromisos oficiales. «Parece que están motivados por ideales morales fuertes, tales como la libertad, el altruismo, el universalismo. Estos están entre las aspiraciones morales centrales de la cultura moral, los hiperbienes que son distintivos de ella. Y aun a lo que esos ideales conducen a los teóricos es a una negación de tales bienes. Están atrapados en una contradicción pragmática extraña, por donde los mismos bienes que les mueven, les empujan a negar o desnaturalizar tales bienes. Son incapaces constitucionalmente de aclarar las profundas fuentes de su propio pensamiento»⁴⁷.

La contradicción pragmática en la que se encuentran los que proponen las concepciones procedimentales del razonamiento práctico, apunta Taylor, es también el destino inevitable de los que asignan una prioridad absoluta al derecho sobre el bien en su teoría moral y política⁴⁸. Señala que, tanto respecto a las concepciones procedimentales del razonamiento práctico, como a las concepciones deontológicas de la justicia, la prohibición oficial a apelar a algo más que a una débil teoría del bien es incoherente. Nuestras intuiciones morales entonces carecerían del rasgo que las distingue de otras reacciones, y que es integral tanto para la identidad del yo humano, como para la unidad narrativa de una vida humana: carecerían de toda relación con las concepciones del bien.

Taylor en *La Ética de la Autenticidad* se plantea concretamente⁴⁹: ¿puede decirse razonadamente algo a quienes se encuentran inmersos en la cultura contemporánea de la autenticidad? El rasgo de la vida humana que subraya es su carácter fundamentalmente dialógico⁵⁰. Un error actual que señala es pensar que tenemos necesidad de las relaciones con los demás para realizarnos, pero no para definirnos.

Así afirma como contraproducentes y destructivas de las condiciones para realizar la autenticidad misma, aquellas formas que optan

47. Ch. TAYLOR, *Ibidem*, p. 88.

48. TAYLOR, comenta: «Where "good" means the primary goal of a consequentialist theory, where the right is decided simply by its instrumental significance for this end, then we ought indeed, to insist that right can be primary to the good. But where we use "good" in the sense of this discussion, where it means whatever is marked out as higher by a qualitative distinction, then we could say that the reverse is the case, that, in a sense, the good is always primary to the right...the good is what, in its articulation, gives the point of the rules which define the right», (*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, o.c., p. 89)

49. Cfr. el cap. IV «Horizontes ineludibles», Paidós ICE/UAB, Barcelona, 1994.

50. Cfr. G.H. MEAD, *Espritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1972, respecto al lugar de lo dialógico en la vida humana.

por la autorrealización sin considerar las exigencias de nuestros lazos con los demás, o las de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos o aspiraciones humanas. Respecto al segundo punto afirma, como las cosas adquieren importancia en contraste con un fondo de inteligibilidad: un *horizonte*. Es el horizonte de significado por el que algunas cosas valen la pena y otras algo menos, y otras nada en absoluto, independientemente de la elección.

Si consideramos a la libertad como autodeterminada: a la elección se le da una consideración crucial, y existe un deslizamiento hacia un relativismo blando. La autenticidad, apunta entonces Taylor, no puede defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significado. El ideal de la autoelección supone que hay otras cuestiones significativas más allá de la elección de uno mismo. Solo puedo definir mi identidad en contraste con el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia. La autenticidad no es que sea enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; más bien presupone esas exigencias.

Así llega a afirmar la necesidad del reconocimiento. En relación con las exigencias de nuestros lazos con los demás, dos modos de existencia social se engarzan de modo bastante evidente en la cultura contemporánea de la autorrealización: la primera se basa en la noción de derecho universal: todo el mundo debería tener el derecho y la capacidad de ser uno mismo. Nuestra identidad requiere el reconocimiento por parte de los demás. En segundo lugar, esta cultura pone gran énfasis en las relaciones en la esfera de la intimidad.

Podemos distinguir dos cambios que en conjunto han hecho inevitable la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento: 1) el derrumbamiento de las jerarquías sociales, que solía constituir la base del honor —contraria a la noción de honor tenemos la noción moderna de dignidad—; 2) la comprensión de la identidad que surge con el ideal de la autenticidad. Lo que ha advenido en la sociedad moderna no es la necesidad de reconocimiento sino las condiciones en que éste puede fracasar. Y esa es la razón por la que la necesidad se reconoce ahora por primera vez.

No resulta sorprendente que podamos encontrar algunas de las ideas seminales sobre la dignidad ciudadana y el reconocimiento universal —aunque no sea en estos términos— en Rousseau, uno de los puntos de origen del discurso moderno de la autenticidad.

A la luz de la comprensión del reconocimiento durante los dos últimos siglos, podemos darnos cuenta de por qué la cultura de la autenticidad ha llegado a otorgar prioridad a dos modos de vivir juntos. a) En el plano social, el principio crucial es el de justicia, que exige igual-

dad de oportunidades para que todo el mundo desarrolle su propia identidad, lo que incluye el reconocimiento universal de la diferencia, en las formas en que esto resulte pertinente para la identidad, ya sea de sexo, raciales, culturales, etc. b) En la esfera de la intimidad, la relación sentimental que forma la identidad tiene importancia crucial.

Pero se plantea Taylor: ¿puede un modo de vida que se centra en el yo —o sea, que trata nuestras asociaciones como meramente instrumentales— justificarse a la luz de la autenticidad?

1. En el plano social, podría parecer que la respuesta es sí. Todo lo que parece requerir el reconocimiento de la diferencia es que aceptemos algún principio de justicia instrumental. Pero, ¿en qué se funda la igualdad de valor? La mera diferencia no puede ser por sí misma fundamento de esa igualdad de valor. Si hombres y mujeres son iguales, no es porque sean diferentes, sino porque por encima de la diferencia existen ciertas propiedades, comunes o complementarias, que tienen cierto valor.

Alaba el reconocimiento en un plano de igualdad de puertas a fuera, pero no comparte la comprensión de la igualdad a menos que compartamos algo más. Reconocer la diferencia, al igual que la elección de uno mismo, requiere un horizonte de significación, en este caso compartido. Las exigencias que entraña reconocer la diferencia nos llevan en sí mismas más allá de la justicia procedimental.

2. ¿Qué hay así de nuestras relaciones? ¿podemos verlas como instrumentales para nuestra realización, y por tanto como tentativas? Seguramente no, si van a formar también nuestra identidad.

De este modo, la identidad personal está desde el principio entrelazada con relaciones de reconocimiento mutuo. Esta interdependencia trae consigo una vulnerabilidad recíproca que reclamaría una garantía de consideración mutua para preservar tanto la integridad de los individuos como la red de relaciones interpersonales que forman y mantienen sus identidades.